Protos. lect. dr. Vasile Bîrzu - Mărturii patristice despre viaţa şi opera Sfântului Diadoh al Foticeei
(s.v. 29 martie / s.n. 11 aprilie)

Sfântul ierarh Diadoh, episcop al Foticeii (s.v. 29 martie / s.n. 11 aprilie):

https://www.academia.edu/42376966/Sf%C3%A2ntul_ierarh_Diadoh_episcop_al_Foticeii_29_martie_

https://archive.org/details/sf.-diahod

https://www2.slideshare.net/steaemy1/sf-diahod

****

Materiale despre Sfântul ierarh Diadoh, episcop al Foticeii:

https://independent.academia.edu/emystea/Sf-ier-Diadoh-al-Foticeii

https://archive.org/details/@steaemy?query=Diadoh

https://www.slideshare.net/steaemy1/search_my_uploads?type=&new=&q=Diadoh

&&&

Protos. dr. Vasile Bîrzu, lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă Andrei Şaguna, Universitatea Lucian Blaga din Sibiu. E-mail: perevasile@yahoo.fr

Rezumat: Studiul prezintă o scurtă sinteză a principalelor referiri la viaţa şi lucrarea duhovnicescului şi filocalicului părinte al Bisericii, Sfântul Diadoh al Foticeei, evaluând percepţia lor de către unii cercetători ca influenţat de mesalianism. Astfel, se subliniază afinitatea şi strânsa legătură dintre lucrarea şi tematica spirituală a Sfântului Diadoh, şi diferite alte lucrări şi dispute spirituale ale epocii sale, şi doar puţine detalii biografice şi istorice permit considerarea lui ca succesor al sintezei tradiţiei spiritualităţii creştine care s-a dezvoltat acum.

Cuvinte-cheie: Diadoh al Foticeei, mesalianism, tradiţie bisericească

Încercăm, în cele ce urmează, să reconstituim, din datele păstrate în izvoarele istorice şi patristice, dar şi din analiza contextual-doctrinară a operei sale, viaţa şi ataşarea doctrinară a operei Sfântului Diadoh al Foticeei, aducând, astfel, mărturii în plus privind nevalabilitatea încadrării scolastice - ca sinteză dintre mistica macariană şi cea evagriană şi ca rezumat strâns şi deliberat al Omiliilor Pseudo-Macariene - a operei sale de către critica patristică a secolului trecut, prin reprezentanţii ei de seamă, Friedrich Dor [1] şi Herman Dorries [2].

Există informaţii ce arată legătura strânsă dintre disputele epocii în care a fost scrisă opera Sfântului Diadoh, dar mai există încă şi alte date ce confirmă prezenţa uniformă a problematicii comuniunii harice şi a vederii lui Dumnezeu în epocă în spaţiul mediteranean, precum şi cazuri de alte opere ale altor Sfinţi Părinţi (decât Pseudo-Macarie), filosofi sau scriitori ce se constituie, prin tematica lor înrudită cea a Centuriei gnostice a Sfântului Diadoh, ca un precedent argumentând perceperea mai distanţată de corpusul Pseudo-Macarian al răspunsurilor sau îndreptărilor aduse de Sfântul Diadoh doctrinei messaliene.

Înrudirea operei Sfântului Diadoh cu cea a altor scriitori spirituali

Există asemănări şi paralele tematice între Diadoh şi filosoful stoic Epictet nu numai în ceea ce priveşte stilul literar, aşa cum este arătat de către E. des Places [3] , dar este de asemenea posibil să se afirme că Sfântul Diadoh împrumută de la Epictet cu aceeaşi naturaleţe ca şi de la Pseudo-Macarie, imagini, metafore,

---

[1] *Fr. Dörr - Diadochus von Photike und die Messalianer Ein Kampf zwischen währer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert, Freiburg im Breisgau, 1937, p. 17.*

[2] *H. Dörries, Diadochus und Symeon: Das Verhältnis der κεφάλαια γνωστικά zum Messalianis- mus, în Wort und Stunde I, Göttingen, 1966, p. 396-399.*

[3] *Edouard des Places, Introduction, S. Ch. 5, p. 60.*

comparaţii sau teme comune tuturor discursurilor de filosofie morală din epocă, şi că le transpune în capitolele sale teologice [4].

Scriitorul bisericesc Origen, în scrierile sale Contra lui Celsus, Despre Principii şi Convorbiri cu Heraclide, afirmând pentru prima dată doctrina despre simţământul dumnezeiesc, foloseşte expresii şi imagini similare celor regăsite şi la Sfântul Diadoh al Foticeei, fapt ce ne permite să-l privim pe Sfântul Diadoh ca inspirându-se şi, direct, din Origen, iar nu doar din Omiliile pseudo-macariene.
În Despre Principii Origen afirmă aceeaşi concepţie vetero-testamentară despre divinitate repetată şi de Sfântul Diadoh: „Dumnezeul nostru e foc mistuitor", explicând la fel ca Sfântul Diadoh că „Dumnezeu mistuie gândurile rele ale cugetului, faptele de ruşine, poftele păcătoase..."[5]

Exegeza origenistă întemeiată în citatul din Psalmul 35, 9: „Întru lumina Ta vom vedea lumină" îl inspiră, probabil, pe Sfântul Diadoh atunci când defineşte contemplările dumnezeieşti ale sufletului drept „vederi în văzduh de lumină ale lucrărilor luminii" [6]. În Despre Principii, I, 1, IX, tâlcuind fericirea a şasea, Mt 5, 8, Origen traduce şi defineşte „simţământul dumnezeiesc" drept „cunoaştere de Dumnezeu", aceasta realizându-se printr-o „lucrare a inimii curate ce are putere înţelegătoare" [7]. El defineşte „cugetul trupesc" la fel cum îl va defini şi Sfântul Diadoh, în acelaşi context al existenţei a două suflete în om, unul ceresc sau divin şi altul trupesc sau inferior [8].

Definirea de către Sfântul Diadoh a vederii lui Dumnezeu ca strălucire a luminii firii divine în Fiul întrupat, ca strălucire a frumuseţii divine realizată în-

---

[4] *Există numeroase exemple elocvente asupra liberei utilizări şi dezvoltări de către Diadoh a unor teme şi expresii originare la Epictet, ca de exemplu: necesitatea păstrării tăcerii interioare M 90 < KG 70; distincţia între tribunalul judecătorilor şi tribunalul dreptăţii M 109 < KG 63, 64; comparaţia sufletului cu un bazin plin de apă M 183 < KG 22, 26; recomandarea de a evita băile şi locurile publice M 202 - 206 < KG 52; etc. cf. Les Maximes d'Epictète, philosophe stoïcien, traduites par Dacier, Paris 1865.*

[5] *Deut. 4, 24, cf. KG 28.*

[6] *Despre Principii I, 1, I, PSB 8, p. 45, cf. KG 75, ed. rom. p. 451; „văzând cele ale lumii într-un aer de lumină" [cf. Ps. 35, 9].*

[7] *Cf. KG 28, 30: simţirea minţii constă în gustarea precisă a realităţilor distincte din lumea nevăzută, 88, În Despre Principii, IV, 4, X, p. 312, explicând citatul din Pilde 2, 5, „vei dobândi cunoaşterea de Dumnezeu", Origen afirmă că „realităţile duhovniceşti nu le gustăm cu simţurile trupeşti, ci cu un alt simţ, numit dumnezeiesc. Cu acest simţ trebuie să contemplăm şi noi fiinţele cugetătoare... şi cu el să ascultăm ce zicem şi să cugetăm ce scriem. Căci fiinţa dumnezeiască ştie chiar şi ce meditǎm noi în tăcere înlăuntrul nostru".*

[8] *Despre Principii III, 4, II, cf. KG 42, 88, p. 462. În Convorbiri cu Heraclide, Origen dezvoltă doctrina despre omul lăuntric şi simţurile spirituale ale acestuia folosind, între altele şi expresii din Ps. 33, 8 şi 1 Pt 2, 3, regăsite şi la Sfântul Diadoh KG 30; găsim aceeaşi concepţie harică, energetică despre „simţul dumnezeiesc" care simte, atunci când există, puterea divină tămăduitoare şi mângâietoare, pre¬cum şi despre „oasele" sufletului referindu-se prin ele, la fel ca şi Sfântul Diadoh, la structura sau fiinţa profundă a omului ce rezidă în „armonia sufletului şi statornicia cugetului" p. 339, cf. şi K. Rahner, Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene, RAM p. 113-145.*

totdeauna prin voinţa lui Dumnezeu ce manifestă slava divină, iar nu prin însăşi natura divină [9], definire similară celei a Sfântului Irineu al Lyonului din Adversus Haereses, arată înrudirea concepţiei Sfântului Diadoh cu cea a acestuia şi confirmă afinitatea Sfântului Diadoh la spaţiul cultural teologic apusean [10] .
În Solilocviile sale, scrise la anul 387, Fericitul Augustin dezbate aceeaşi problemă a posibilităţii cunoaşterii lui Dumnezeu prin simţurile duhovniceşti şi raţiune, enunţând formule a căror similaritate cu cele ale Sfântului Diadoh, confirmă încă o dată preocuparea comună a epocii în această privinţă.

O analiză mai atentă a operelor celor doi autori ne permite perceperea primului cap al Centuriei Sfântului Diadoh ca posibilă rezumare a capitolelor al 6-lea şi al 7-lea din cartea I a Solilocviilor augustiniene, presupunând deci o influenţă din partea operei Fericitului Augustin asupra Sfântului Diadoh, fapt posibil să se fi întâmplat dacă ne gândim şi la dependenţa jurisdicţională a provinciei Epirului vechi, unde a activat Sfântul Diadoh, de scaunul Romei. Deşi putându-se revendica din rădăcina platoniciană şi stoică comună, ce identifică virtutea cu raţiunea dreaptă şi desăvârşită, raportarea de către ambii autori a împlinirii acesteia în viaţa duhovnicească la cele trei virtuţi cardinale creştine: credinţa, nădejdea şi dragostea, face posibilă existenţa unei influenţe a operei Fericitului Augustin asupra Sfântului Diadoh şi, oricum posibilitatea unei raportări mult mai largi a operei acestuia [11].

De asemenea, confirmând posibilitatea influenţei Fericitului Augustin asupra Sfântului Diadoh al Foticeei, sunt similarităţile tematice şi de expresii existente în capitolele cărţilor X şi XI din Confesiunile Fericitului Augustin şi Centuria gnostică a Sfântului Diadoh, în special tema memoriei ca sediu al prezenţei

---

[9] *Frumuseţea lui Dumnezeu e fără formă şi nu se cunoaşte decât în manifestarea slavei divine, fiind însăşi virtutea lui Dumnezeu ce se comunică rugătorului contemplativ, aşa cum învaţă tradiţia isihastă pe care Sfântul Diadoh o anticipă cu aproape un mileniu, doar atunci când voieşte Dumnezeu: Vedere, 15 (173, 9-10), cf. şi 19, 20 (175, 6-10): .. .KaAAog 2eou f| 8o£a eari Jfg ouaiag xou 2eou.*

[10] *AdeversusHaereses IV, 20, 5; PG. 7, col. 1035: „de la el însuşi, omul nu-l vede pe Dumnezeu, însă Dumnezeu, fiindcă vrea aceasta, se face văzut de oameni, şi anume de aceia pe care îi vrea El, când vrea El şi cum vrea El." Definirile asemănătoare, centrând în voinţa divină posibilitatea vederii lui Dumnezeu, se întâlnesc de asemenea şi la Sfântul Epifanie al Salaminei şi la Sfântul Grigorie de Nyssa, aşa cum vom vedea mai jos.*

[11] *Scopul* Solilocviilor *este similar dezbaterii* Vederii *Sfântului Diadoh, „de a-L cunoaşte pe Dumnezeu şi ce anume este sufletul", Aug. c. I, cap. 2, iar definirea raţiunii ca şi ochi al spiritului, a virtuţii perfecte, ca fiind raţiunea ce a ajuns la ţinta propusă, vederea lui Dumnezeu socotită ca „frumuseţea unică şi adevărată", expresie oarecum regăsită şi la Sfântul Diadoh, atestă iarăşi cel puţin posibilitatea necircumscrierii stricte a operei Sfântului Diadoh nu doar la disputa messaliană. Fer. Augustin,* Soliloquia, *PL, vol. XXXII, col. 869-904; vezi de asemenea şi Paul Ludwig Landsberg,* Les sens spirituels chezS. Augustin, *în Dieu vivant, nr. 11, 1948, pp. 83-105.*

divine în om, la care se ajunge depăşind simţurile trupeşti şi ajungând „la largile câmpii şi spaţioasele [sale] palate..., unde sunt strânse comorile imaginilor şi gândurilor noastre” [12].

De aceea se poate conchide că similaritatea tematică, de expresii şi de limbaj între unele locuri din scrierile Sfântului Diadoh şi cele din operele unor Sfinţi Părinţi anteriori din care cu siguranţa s-a inspirat, confirmă încadrarea mai largă a operei diadohiene în cadrul aceluiaşi curent de precizare a tradiţiei mistagogice a Bisericii: „Atunci când omul, atingând nestricăciunea trupului, ajunge mai aproape de Dumnezeu, ne spune Sfântul Diadoh, aşa va fi văzut Dumnezeu de oameni, aşa cum poate, la rândul său, şi omul să-l vadă pe Dumnezeu” («g Sdwrai BdAiv dv0pumog iSeiv 0eov), adică „într-o virtute a slavei lui Dumnezeu” (ev âpsx^ So^pg) [13].

În capitolul 89 al Centuriei sale, Sfântul Diadoh, referindu-se la sinergia realizării de către om a asemănării cu Dumnezeu, găseşte limitele acesteia în capacitatea redusă a omului de a primi această asemănare. El spune: „Iar când se va asemăna cu virtutea lui Dumnezeu (vorbesc de asemănare, cât e cu putinţă omului), atunci va purta şi asemănarea dragostei dumnezeieşti”.

În ambele citate Sfântul Diadoh centrează posibilitatea omului de a-L „închipui”, sau de a se asemăna cu Dumnezeu prin lucrarea minţii în contem-plaţie, în voinţa sau puterea omului de a face aceasta. Sfântul Epifanie al Salaminei, primul din tradiţia şi disputa antropomorfită, exprimă aceeaşi idee spunând tot în acelaşi mod paradoxal: „Dumnezeul nevăzut Se face văzut cum, când şi cui vrea El, atât cât poate îndura firea celor cărora li se arată”[14] , iar 10-15 ani mai târziu, Sfântul Grigorie de Nyssa, în Omilia la Praznicul Sfântului mucenic şi arhidiacon Ştefan, leagă la fel, folosind o expresie asemănătoare, posibilitatea contemplaţiei lui Dumnezeu şi îndumnezeirea de capacitatea redusă a omului: „Întrucât însă nu e cu putinţă să schiţeze vreo trăsătură a slavei Tatălui, atletul Ştefan privea raza Lui în chipul (eidos) în care s-a arătat oamenilor: căci în măsura în care e cu putinţă firii omeneşti (de a-L contempla pe Dumnezeu), El S-a arătat în acest chip”[15]. Similaritate de limbaj, (chip, formă, rază) pentru a

---

[12] *Fericitul Augustin,* Confesiuni, *X, 7; cf. de asemenea şi X, 5 şi X, 8-20 similară expresiilor „cămările amintirii” şi „jitniţele firii” regăsite şi la Sfântul Diadoh, precum şi distincţia şi analiza ce o face Fericitul Augustin (cartea XI, 6, 7) între Cuvântul lui Dumnezeu şi cuvintele omeneşti; cf. KG 7, 11.*

[13] Vedere *13 (172, 25-26), 14 (172, 24-26 - 173, 1-2).*

[14] *Panarion 70, 7,6-9 (239).*

[15] *PG* 46, 713; de posibilă inspiraţie gregoriană la Sfântul Diadoh e de asemenea doctrina despre simţurile trupului ca ferestre ale sufletului, *Viaţa lui Moise, PSB* 29, p. 38, unde întâlnim expresia „simţirea trupească şi sufletească, spre care e îndemnată să se *rostogolească* firea omenească”, cf. KG 41 (109, 1-2) ámwAíaOpaev, 88; *cf.* de asemenea *Despre rugăciunea Domnească,* cuv. V, p. 448: „Cine n-a cunoscut ce se spune prin ghicitura Scripturii: «Prin

descrie acelaşi scop al contemplaţiei, observată de oricine analizează atent operele acestor Părinţi duhovniceşti, confirmă continuitatea şi dezvoltarea dinamică a tradiţiei mistagogice a Bisericii.

În perioada 395-431, în scrierile sale duhovniceşti, Sfântul Nil Ascetul critică pe anumiţi monahi, uşor de identificat cu reprezentanţii messalienilor, care „fugind din mănăstiri, fiindcă nu vor să ţină pravila vieţii, se destrăbălează prin oraşe”[16] . Apartenenţa acestora la monahism şi tematica scrierilor Sfântului Nil îmbinând elemente de filosofie platonică şi aristotelică preluate prin filiera evagriană cu cele de vădită inspiraţie messaliană, arată sinteza activă ce avea loc în epocă tocmai pentru a integra în Biserică pe cei ce deviau în trăirea credinţei[17].

Prezenţa messalienilor în Asia Mică, în provincia Galatia, precum şi menţionarea, în cap. 21 din De voluntaria paupertate, de către Nil despre manifestarea lor zgomotoasă la Constantinopol, alături de călugării achimiţi conduşi de Adelfie şi Alexandru Achimitul, ne sugerează atmosfera spirituală în care s-a putut forma şi a scris Sfântul Diadoh. Faptul că una din relatările Sfântului Nil despre aceşti călugări, anume că ei „cred că evlavia ar fi un prilej de agonisire de lucruri” [18], se aseamănă întru totul cu cea din Epistola [19] Sfântului Chiril al Alexandriei către Calosyrius, episcop de Arsinoe, despre unii călugări cu excese

---

ferestre a intrat moartea» *(Ier.* 9, 21)? Căci Scriptura a numit ferestre simţurile prin care sufletul cade, alipindu-se de lucrurile care-i plac”. cf. KG 57 (118, 5).

[16] *Sfântul Nil Ascetul,* Cuvânt ascetic, *cap. 8, FG I p. 194 (12-14), în* FR *I, ed. Harisma, Buc. 1993, p. 200.*

[17] *Tema simţurilor duhovniceşti şi combaterea cerşetoriei călugărilor prin oraşe sunt notele anti- mesaliene ale scrierilor Sfântului Nil Ascetul regăsite în scrieri precum:* Cuvânt ascetic, *scris pe la anul 425, Migne PG 79, 720-809* Către Magna, diaconiţă din Ancyra, despre sărăcia de bună voie, *scrisă pe la anul 427, Migne PG, 79, 967-1060.*

[18] *Sfântul Nil Ascetul, op. cit., cap. 7, FG I p. 193 (28-30), FR I, p. 199. Date despre acest conflict oferind posibilitatea unui raport cu istorisirea despre Adelfie şi messalieni ne sunt furnizate de scrierea De voluntaria paupertate şi de corespondenţa Sfântului Nil al Ancyrei, precum şi de Viaţa lui Alexandru Achimitul, care ne furnizează numeroase exemple de rechiziţii forţate în favoarea săracilor şi a monahilor ambulanţi, ce tulburau viaţa municipalităţilor bizantine. Vie d'Alexandre l'Acemete, ed. E. de Stoop, Patrología Orientalis 6, 5, Paris, 1911, & 24, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 48, 49, 50; cf. de asemenea Voobus, History of Asceticism in the Syrian Orient II (CSCO 1971) Louvain, 1960, 185-196.*

[19] *Epistola 82 a Sfântului Chiril, în PG 77, col. 376, cf şi Acta Conciliorum oecumenicorum 1.1.5, pp. 126. 29-31, ed. Ed. Schwartz, Collectio Palatina, 36, apud C. Stewart, op. cit. p. 48. Sfântul Chiril relatează în scrisoarea către Calosyrius, episcop de Arsinoe, despre unii călugări din regiunea Calamon, la S-V de Arsinoe, în Egipt, ale căror practici ascetice şi spirituale erau greşite, unele dintre ele asemănându-se întrucâtva cu cele messaliene: concepţii antropomorfice, zel deosebit în asceză, revendicarea stării de nepătimire (amaOeia) atinsă doar prin rugăciune fără a lucra, contestarea sfinţeniei pâinii euharistice a doua zi de la consacrare. Această mărturie atestă larga răspândire a concepţiilor messaliene, perceperea messalienilor ca membri ai Bisericii şi eforturile ce se făceau în epocă spre a fi încadraţi deplin în Biserică.*

ascetice şi antropomorfice din Egipt, arată larga răspândire a acestora, a problematicii spirituale în curs de precizare pentru care erau asimilaţi şi etichetaţi ca messalieni şi, în cele din urmă, faptul că messalianismul era doar un caz particular al problemei de fond privind relaţia sufletului cu harul, iar o corectă înţelegere a scrierilor duhovniceşti ale perioadei, şi deci şi a operei diadohiene, trebuie să ţină cont de aceasta.

Din spaţiul oriental de unde venea Rufin Sirianul, din Palestina de astă dată, e relatată tot în corespondenţa Sfântului Chiril al Alexandriei, prezenţa, pe la 431-437, a unui grup de monahi cu concepţii antropomorfite asemănătoare celor combătute de Sfântul Diadoh în Vederea sa şi, de asemenea, cu concepţii apropiate de ale messalienilor în privinţa stării de nepătimire, apatheia [20].

Prezenţa maniheilor la Roma în iarna anului 443-444, procesul [21] care li s-a intentat, precum şi scrisorile, predicile şi cuvântările [22] în care Papa Leon avertizează împotriva lor mărturisesc, împreună cu Constituţia împăratului Valentinian III din iunie 445 [23], despre criza maniheană petrecută în Roma la jumătatea veacului al V-lea, criză care relevă actualitatea perpetuă a problematicii modului lucrării harului în suflet, întreţinută de dualismul gnostic manihean căruia îi răspunde indirect şi Sfântul Diadoh. Acest maniheism (posibil cunoscut Sfântului Diadoh datorită apartenenţei sale jurisdicţionale de patriarhia Romei), alături de prezenţa pelagienilor de-a lungul celei de a doua jumătăţi a secolului al V-lea în Dalmaţia, învecinată Epirului [24], sugerează contextul spiritual marcat de materialism mistic şi raţionalism voluntarist căruia scrierile Sfântului Diadoh a răspuns. Iar la răspândirea acestuia au contribuit şi

---

[20] *Cyril of Alexandria, Selected Letters, Răspunsul 12, p. 178-179, la întrebarea cu vădită conotaţie messaliană dacă „încetarea desăvârşită a plăcerilor trupeşti poate fi atinsă în această viaţă?" Mai pe larg despre acest grup şi despre asemănarea sa cu messalienii în introducerea lui Lionel Wickham la scrisorile chiriliene, şi la Al. Golitzin, op. cit., p. 213-217.*

[21] *Cf. „Saint Leon le Grand et le Manicheism Romain", în Studia Patristica, vol. XI, pp. 203-209, Croniconul lui Prosper de Aquitania, PL 27, col. 721 , cf. de as. Art. Manicheism, în D. Sp., tom. X, col. 201.*

[22] *Ep. 7, PL 54, 620-622, cf. Tractatus 16,4-5, CCL 138, p. 64-66, şi Sermo XV, XXIV, XXXIV, XLII, LXXVI, precum şi Epistola papei Leon către episcopul Turribius din 21 iulie 447, atestând continuitatea prezenţei maniheilor în Roma la jumătatea secolului V.*

[23] *Ep. 8, PL 54, 622A-624A. Prezenţa călugărilor din Siria în spaţiul apusean e confirmată şi în secolul al VI-lea, când la papa Grigorie a venit din Siria la Spolete un călugăr pe nume Isaac, care pretindea a nu face altceva ziua şi noaptea decât a se ruga. Papa Grigorie îi aduce elogii, în Dialogurile sale, chiar după cele aduse Sfântului Benedict de Nursia, închinându-se înaintea sfinţeniei lui. Adalbert de Vogue, Le monachisme en occident avant Saint Benoit, Vie Monastique 35, p. 22, 1998, Abbaye de Bellefontaine.*

[24] *Urmaşii papei Leon şi Papa Ghelasie scriau în jurul anului 490 împotriva pelagienilor prezenţi în Dalmaţia, admonestând episcopii din zonă, fiind menţionată înfăţişarea înaintea pontifului Romei a unui bătrân Seneca ce predica pelagianismul în Picenum. L Duchesne,* Histoire ancienne de l'Eglise, *tome III, Paris, 1911, p. 664-665.*

invaziile şi raidurile vandale în Africa, Epir şi Italia, antrenând dislocări ale populaţiilor cărora i-au căzut victimă şi Sfântul Diadoh.

Existenţa între scoliile Scării Sfântului Ioan Scărarul a unei scolii pusă sub numele lui Isaia Pustnicul la treapta a 27-a a Scării, identică practic cu capitolul 57 din Centuria gnostică a Sfântului Diadoh, arată cel puţin receptarea de către tradiţia bizantină a Centuriei diadohiene în cadrul aceleiaşi spiritualităţi sinaitice din care a făcut parte atât Isaia Pustnicul, cât şi Sfântul Diadoh şi Ioan Scărarul. Dacă într-adevăr scolia la capul 27 al Scării sau KG 57 din Centuria Sfântului Diadoh aparţine lui Isaia Pustnicul ce a trăit pe la anul 370 în pustiul Egiptului, atunci, practic, am avea o dovadă a inspiraţiei Sfântului Diadoh nu doar din Omiliile lui Pseudo-Macarie Egipteanul, ci şi din scrierile lui Isaia Pustnicul, ucenicul [25] lui Macarie.

În acest caz ar avea dreptate Părintele Stăniloae când fixează scrierea Centuriei Sfântului Diadoh pe la începutul sec. al V-lea ca rezumare a spiritualităţii Omiliilor pseudo- macariene [26]. Însă potrivirea foarte clară a capitolului 57 al Centuriei diadohiene în text, susţinută de capitolele ce îl preced şi îl urmează, îndreptăţeşte opinia că totuşi fie copiştii, fie cei ce au alcătuit scoliile la Scară, au atribuit greşit în scolii „unui text necunoscut al Avvei Isaia" acest text (atribuit Sfântului Diadoh de întreaga tradiţie manuscrisă), potrivit lui Isaia Pustnicul doar prin faptul că tema „cetăţii virtuţilor străjere la poarta vieţuirii curate" e destul de des întâlnită la el [27], deşi atribuirea acestui text Sfântului Diadoh e întărită de identitatea completă şi de stilul viu şi colorat specific Sfântului Diadoh. Frecvenţa cu care se întâlnesc, de altfel, în opera cuviosului Isaia Pustnicul nenumărate teme comune atât Omiliilor pseudo-macariene, cât şi Sfântului Diadoh, confirmă ipoteza vehiculată tot mai mult actualmente, a unei lecturi sau înţelegeri a Sfântului Diadoh independente sau cel puţin mai distante de Omiliile pseudo-macariene, anume în contextul general al spiritualităţii secolelor IV-V, din care s-au inspirat şi aceşti autori. Oricum, se poate afirma cu siguranţă inspiraţia Sfântului Diadoh din spiritualitatea pustiului Egiptului pe baza unor similarităţi tematice şi de exprimare ce pot fi identificate în ambele surse [28].

---

[25] *Cuviosul Isaia Pustnicul a trăit, după cum ne relatează monahul Augustin în Prologul la prima ediţie (1911) a* Cuvintelor duhovniceşti, *pe la anul 370 în pustiurile Egiptului, fiind contemporan cu Sfântul Macarie Egipteanul şi, deci, contemporan cu Evagrie Ponticul (mort la 399). Faptul că Isaia Pustnicul i-a fost ucenic Sfântului Macarie Egipteanul se deduce şi din* Apophtegmata Patrum *M 26:* Patericul Egiptean, *p. 136, Ed. Alba Iulia, 1990.*

[26] *FR 5, Buc. 1995, p. 293.*

[27] *Cuv. 4, 7, 12;* FR *12, p. 58, 66; tema nepătimirii ca şi „cetate a virtuţilor" în suflet era, de altfel, destul de întâlnită în epocă, dezvoltând o adevărată doctrină eclesiologică prin* De civitate Dei *a Fericitului Augustin.*

[28] *A se observa prezenţa messalienilor în pustiul egiptean, cf. Avva Luchie 1, preocuparea comună la avva Daniel 9 şi la Marcu Ascetul despre identitatea patriarhului Melchisedec; de*

Spre această concluzie ne îndreaptă şi atmosfera generală a epocii, orientată de Sfinţii Părinţi spre conciliere şi reintegrare a ereticilor în sânul Bisericii, efortul de aducere la Ortodoxie a comunităţilor monahale eustaţiene şi messaliene, de îndreptare a operelor duhovniceşti după care acestea se conduceau, efort atestat de Regulile Sfântului Vasile cel mare, de tratatele Despre învăţământul creştin şi Despre feciorie ale Sfântului Grigorie de Nyssa, şi de corpusul Omiliilor pseudo-macariene. Toate aceste opere relevă tocmai existenţa unui mediu spiritual în care ideile au avut o largă circulaţie, fiind întrebuinţate ca atare în scopul realizării unei sinteze a tendinţelor diverse în cadrul Tradiţiei [29].

Menţionarea de către Sfântul Grigorie de Nyssa a mesopotamienilor „care reînnoiesc printre noi harismele Bisericii primare", ca angajaţi prin zelul lor deosebit în slujba readucerii în Biserică a macedonienilor disidenţi, arată desfăşurarea concretă a acestui efort al epocii de îndreptare a spiritualităţii, iniţiat de afirmarea dogmei homoousianităţii de către Sinodul I Ecumenic [30].

Formându-se la şcoala pustiului şi în duhul tradiţiei capadociene, Sfântul Diadoh a continuat această tradiţie ce iniţiase ea însăşi, dintru început, o sinteză între tradiţia biblică evreiască şi siriană şi cea elenă mai filosofică şi intelectuală. E tocmai sinteza dintre tradiţia protomonastică siriană (ai cărei exponenţi au fost şi mesalienii), plină de teme şi imagini ale misticii iudaice, şi tradiţia monahismului egiptean ce va face ca tot „ceea ce găsim la scriitorii din secolul al V-lea în continuare să fie o interpretare, în diferite proporţii, a diferitelor tradiţii din care fiecare autor individual s-a inspirat... ", anume cele 3 mari tradiţii: siriană, grecească (reprezentată eminamente la acest nivel prin operele lui Eva-

---

asemenea şi similaritatea dintre M 19: „Zis-a avva Macarie: de s-a făcut întru tine defăimarea ca lauda şi sărăcia ca bogăţia şi lipsa ca îndestularea, nu vei muri..." cu definiţia a 4-a a Sfântului Diadoh (84, 8-9), precum şi similaritatea în ce priveşte sfătuirile de evitare a îmbăierilor publice: Avva Daniel 12 şi cap. 52 al Centuriei diadohiene.

[29] *A existat un proces general de îndreptare a tendinţelor deviante sectare şi eretice prezente în diferite părţi ale Bisericii, proces îndrumat de diferiţi episcopi sau conducători. Cercul de asceţi eustaţieni „caracterizat printr-o sensibilitate faţă de messalieni şi faţă de Omiliile pseudo-macariene" a acceptat reforma vasiliană a mănăstirilor în anii 364-370, doi dintre ei venind, aşa cum ne spune Sfântul Vasile, în ajutorul său pentru a întemeia Vasiliada. (Ep. 119, Saint Basile, Letters, trad. Y Courtonne [CUF, 3 vol.] Paris, Les Belles Lettres, 1957-1966). De altfel, Eustaţie al Sebastiei discuta liber cu Sfinţii Ierarhi Vasile şi Grigorie pentru a îndrepta spiritualitatea grupurilor de asceţi din Asia Mică (cf. Ep. 223, 5), existând posibilitatea, dată de citarea unor manuscrise de către istoricul Sozomen, ca „Asceticonul vasilian să fi fost compus de către Eustaţiu al Sebastiei". Cf. Vincent Desprez, Le Monachisme Primitif Ed. Bellefontaine, 1998, p. 329. Sfântul Vasile cel Mare formulează capitolele 21-84 despre păcat ale Regulilor sale Mici în contextul premessalian, distingându-se tocmai defectele doctrinare şi spirituale ale messalienilor: acedia sau paralizia spirituală datorată refuzului muncii fizice (Reg. 21, 80), precum şi problema omului ca şi colaborator al păcatului (Reg. 75). Vincent Desprez, idem, pp. 363, 364.*

[30] *În Omiliile XI, 11; XVIII, 12-22; XXIV, 3.*

grie ce se răspândesc atât în Siria, cât şi în Apus prin Ioan Cassian) şi latină-apuseană, care „au interacţionat între ele direct şi indirect şi adesea în manieră neaşteptată, pe baza rădăcinilor comune în mesajul Evangheliei” [31]. Iar spiritualitatea Sfântului Diadoh, ce prelucrează cu instrumente evagriene expresii şi imagini ce se regăsesc doar în tradiţia biblică iudaică sau siriană (tema golirii de sine [msarrquta>kenosis>gimnos], a nunţii sufletului cu mirele Hristos [nimfagogia], a harismei teologiei ca bucurie a acestei nunţi, tema lucrării pământului inimii, etc.), şi precizează, atât faţă de mesalianismul răsăritean, cât şi faţă de pelagianismul apusean, coordonatele comuniunii harice şi ale vederii lui Dumnezeu, poate fi înţeleasă doar în contextul acestor tradiţii.

Plasarea vieţii Sfântului Marcu ascetul de către majoritatea cercetătorilor înainte de Sinodul de la Efes din 431 [32] şi faptul că tradiţia manuscrisă afirmă perceperea operelor lui în cadrul Corpusului pseudo-macarian [33] şi întotdeauna precedând scrierile Sfântului Diadoh, oferă un precedent clar privind larga circulaţie a ideilor messaliene în epocă în mediul monahal, din care s-a putut inspira şi Sfântul Diadoh.

Lipsa unei relaţii directe de filiaţie între Marcu Ascetul şi Pseudo Macarie-Simeon, dovedeşte nevalabilitatea celei imaginate de critica modernă între Sfântul Diadoh şi Pseudo Macarie-Symeon. Combaterea în cadrul disputei messaliene a „celor ce cred că se îndreptează din fapte”, temă specifică disputei pelagiene, relevă iarăşi perceperea ca înrudite în epocă a celor două dispute. Ceea ce a făcut ca ideile lor să fie preluate de majoritatea scriitorilor duhovniceşti în cadrul procesului general de corijare a lor ce a existat în epocă, a

---

[31] *M. Parmentier,* Saint Gregory of Nyssa s Doctrine of the Holy Spirit, *reproducere din Ekklesi- astikos Pharos, vol. 58 (1976), 59 (1977), şi 60 (1978), pp. 725, 726, arată căile prin care capadocienii şi Grigorie de Nyssa, în special, au putut lua contact cu spiritualitatea de factură biblică siriană, prin vizitele Sfântului Vasile cel mare şi ale sale (prin anii 381) în Siria, precum şi prin legăturile dintre eustaţieni şi messalieni.*

[32] *Sebastian Broock,* The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life, *Preface: Oriental Christianity, p. XXXIII.*

[33] *Principalele trei ipoteze privind perioada desfăşurării activităţii Sfântului Marcu Ascetul îl plasează undeva în Palestina sau Egipt, polemizând împotriva nestorianismului, cândva în perioada 380-431.* Cf *Jean Gribomont* Marc le Moine, *art. în D. Sp. tom. X , (1977), cols. 274-283, cu bibliografia aferentă. Kallistos Ware susţine o ipoteză mixtă între Dr. Chadwick şi Grillmeier, situând viaţa Sfântului Marcu ascetul între 430-535, ca avvă al unei comunităţi monastice aproape de Tars, opunându-se evagrianismului; oricum între cei doi a existat, conform ipotezelor, doar o diferenţă de câteva decenii a perioadelor când au trăit: p. XL-XLI; K. Ware,* Marc le Moine, Traités spirituels et théologiques, *Introduction, p. XV, col. Spiritualité orientale, nr. 41, 1985. Conţinutul doctrinar al tratatelor* Despre legea duhovnicească, Despre botez *şi* Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte *atestă participarea sa la corijarea ideilor messaliene ce se vehiculau în epocă, încadrarea sa în efortul general al epocii de a le îndrepta şi aduce în cadrele spiritualităţii ortodoxe.*

fost acel fundament mult mai profund, biblic şi apocaliptic, din care se inspiră monahismul în ansamblu şi Omiliile pseudo-macariene în mod particular. Deficienţa antropologică a doctrinei Sfântului Marcu ascetul ce concepe ca necesară şi pocăinţa pentru păcatul originar [34], neînţelegând dualismul moral al stării omului de după Botez ce moşteneşte încă infirmitatea sau dualitatea voinţei [35], îndreptăţeşte opinia că Marcu ascetul a fost, totuşi, anterior Sfântului Diadoh sau, oricum, nu a cunoscut opera Sfântului Diadoh.

Foarte probabil Sfântul Diadoh s-a putut inspira din Marcu ascetul, dovadă în acest sens fiind nenumăratele expresii şi puncte doctrinare comune [36] generate de acelaşi mediu confesional dominat de ideile messaliene. De asemenea, dezvoltarea de către Marcu ascetul, în aceste opere antimessaliene, a temei liturghiei minţii confirmă tendinţa generală, reliefată deja, de definire a spiritualităţii epocii prin polarizare în jurul idealului comuniunii şi vederii lui Dumnezeu prin interiorizarea liturghiei, tendinţă iniţiată de controversa antropomorfită.

Revenind la Evagrie şi Pseudo-Macarie, analiza operelor acestor autori relevă, prin înrudirile de expresii şi limbaj, continuitatea şi unitatea lor în cadrul aceleiaşi tradiţii, ce poate fi numită, aşa cum o face şi părintele Gabriel Bunge, „spiritualitatea din Kellia şi Sketis” [37].

Inspiraţia operei Sfântului Diadoh din Omiliile pseudo-macariene şi din Evagrie e indiscutabilă, mărturie în acest sens stând nenumăratele locuri comune ambilor autori. Însă, opera sa nu trebuie ataşată doar acestora, şi mai ales, aşa cum arată şi Marcus Plested într-un foarte bine orientat studiu [38], nu trebuie privită ca rezultatul „combinării eclectice a două tradiţii spirituale divergente”, origenismul evagrian şi messalianismul macarian, percepute astfel, în mod fals, de către critica teologică modernă. Prezenţa comună în ambele „tradiţii” a temei simţurilor duhovniceşti, analiza conceptului de voug la Evagrie şi la Macarie reliefând similaritatea înţelegerii acestuia la cei doi autori duhovniceşti , precum şi alte teme comune sunt mărturii ale evoluţiei tradiţiei duhovniceşti unice a Bisericii spre definirea modului comuniunii şi vederii lui Dumnezeu.

---

[34] *Critica teologică a stabilit asemănarea între operele* De temperantia, PG *65 col. 1053-1069 şi Discursul 4 + discursul 8, între* Deparadiso et lege spirituali *şi* Omilia 37, *colecţia II, între* Deparaene- si *şi* Omilia a 5-a *a lui Macarie-Simeon şi între fragmentul PG. 65, col. 903-904 şi colecţia I, discursul 2, 1; Kallistos Ware,* Ibidem.

[35] *De poenitentia, PG 65, 981C.*

[36] *Idem, PG* 65, 981AB.

[37] *Kallistos Ware descrie, în general, punctele de asemănare şi deosebire între Sfântul Diadoh şi Marcu ascetul în* Marc le Moine, Traités spirituels et théologiques. Introducere, *p. XL-XLII.*

[38] *G. Bunge, „*Evagre le Pontique*...”, p. 357.*

„Opoziţia dintre Evagrie şi Macarie, între care Sfântul Diadoh ar efectua sinteza, este, într-o anumită măsură, mai mult aparentă decât reală.” Încă în Omiliile Pseudo-Macariene e prezentă o „cultură filosofică difuză de coloratură platonică şi în mod cert origenistă”, mărturie a corectivului ce i se aduce încă de la acest nivel experienţei duhovniceşti materialist-sentimentale messaliene. „Sfântul Diadoh continuă şi desăvârşeşte această sinteză prezentă în germen la Macarie [39]” , încadrându-se, conform unui alt erudit patrolog, P. Christou, în efortul de definire a modului cunoaşterii şi vederii lui Dumnezeu, având origini la filozofii Platon şi Aristotel şi continuând prin toţi Sfinţii Părinţi anteriori şi posteriori lui, printr-o „modificare relativă” şi diversificare, pentru a da doar un exemplu, „a terminologiei definirii treptelor vieţii spirituale” din teologia origenistă şi evagriană pe care şi-a impropriat-o [40].

Rezumând, am putea reduce la trei numărul autorilor principali din care se inspiră îndeaproape Sfântul Diadoh: Evagrie Ponticul, Pseudo Symeon-Macarie şi Marcu ascetul, deşi scurta sa operă relevă de asemenea, de departe, o impropriere liberă a teologiei ascetice şi mistice pauline, a stilului literar colorat şi expresiv al părinţilor capadocieni [41] şi latini (Fericitul Augustin, Sfântul Ioan Cassian), a ecourilor înţelepciunii apoftegmice a Părinţilor Pustiei şi a filosofiei şi terapeuticii spirituale greceşti, toate purtând amprenta stilului propriu şi a mediului doctrinar complex din care se inspiră şi căruia îi răspunde.

Sfântul Diadoh trebuie înţeles, aşadar, în cadrul efortului de precizare conceptuală a modului cunoaşterii şi vederii lui Dumnezeu, ca cel ce adoptă şi exprimă spiritualitatea sa într-un limbaj marcat de influenţele complexului de tradiţii a căror confluenţă şi interrelaţionare am subliniat-o.

Erudiţie şi surghiun - modelul vieţii apostolice întrupat de Sfântul Diadoh

---

[39] *Marcus Plested,* Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison, *Studia Patristica, vol. XXX, Oxford, 1995, pp. 235-240.*

[40] *Împotriva intelectualismului evagrian, Gabriel Bunge a arătat că „Evagrie defineşte* nousul *drept chip al lui Dumnezeu ce se referă la relaţia personală a creaturii cu Creatorul ei...* Nousul *lui Evagrie nu este, aşadar, un intelect, ci caracterul personal al existenţei create.” G Bunge,* Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrios Pontikos *Koinonia XXV, Köln, 1987, p. 11, iar în* Comentariul la proverbe (In Prov. *11: 17, S C 340, p. 224), Evagrie defineşte ca „trup” părţile irascibilă şi concupiscentă ale sufletului, o definiţie subînţeleasă şi la Pseudo-Macarie în acelaşi context al localizării chipului lui Dumnezeu din om, în suflet ca substanţă intelectuală (rfg voepag oriaiag) a omului, II, 15, 23, ca voinţă liberă, II, 15, 23 şi ca virtuţi. III, 26, 7, 2. „Sufletul este un trup subtil, iar chipul lui Dumnezeu e în «trupul sufletului»”, III, 18, 2, 1.*

[41] Marcus Plested, *Ibidem,* p. 239, 240.

Perioada în care e plasată cu aproximaţie viaţa Sfântului Diadoh, aproximativ 400-486, a fost marcată de prezenţa ereticilor messalieni în spaţiul Asiei Mici şi în partea apuseană a Imperiului Bizantin, dar şi de criza acută a celorlalte dispute dogmatice şi spirituale. De aceea măsurile luate de autorităţile bisericeşti împotriva diferiţilor eretici şi pentru rezolvarea disputelor şi integrarea reprezentanţilor acestora, e imposibil să fi trecut neobservate pe lângă cel ce avea să devină „un aşa mare pontif", după cum îl caracterizează istoricul Victor de Vita.

Decretul imperial împotriva „răutăţii ereticilor", dat la 30 mai 428 de împăratul Teodosie interzicând messalienilor dreptul de a se aduna şi a se ruga pretutindeni pe pământul roman [42], Sinoadele antimessaliene de la Constantinopol (426) şi cel ecumenic de la Efes, din 431, criza monahismului din capitala bizantină [43], procesul desfăşurat între 455 şi 460 la Comana în Cezarea Capadociei împotriva călugărului Lampetius, acuzat de messalianism în baza concepţiei sale despre nepătimire [44], au fost probabil cunoscute Sfântului Diadoh şi au influenţat în mare măsură orientarea sa spirituală, alături de alte evenimente şi dispute din viaţa bisericească.

„Sfântul Diadoh nu pare să fi avut contacte directe cu asceţii mesopotamieni precum Pseudo-Macarie, însă e posibil să fi avut acces la lista Sinodului din 426 de la Constantinopol, ce s-a transmis de către presbiterul Timotei în secolul al VII-lea, şi a cunoscut capetele de acuzare din lista Sfântului Ioan Damaschin (provenind de la Sinodul din Efes din 431, conform lui Dörries [45]), care relevă ideea coexistenţei păcatului şi a harului în suflet [46]".
Sinodul de la Calcedon din 451, ale cărui acte le semnează, şi marile tulburări ale vieţii bisericeşti provocate de persecuţiile ariene împotriva ortodocşilor din Cartagina, conduse de regii vandali Genseric şi Huneric în perioada 470-486, prin influenţa ce au avut-o asupra sa, ne obligă să vedem în Sfântul Diadoh un

---

[42] *PC. Christou,* Double Knowledge according to Palamas, *Studia Patristica IX, 1969, pp. 20-29, p. 28.*

[43] *De exemplu, atât Sfântul Grigorie de Nazianz, cât şi Sfântul Diadoh folosesc aceeaşi referinţă la Ecclesiat 1, 18 „cel ce adaugă ştiinţă, adaugă durere", pentru a sublinia necesitatea cunoaşterii teologice; Grigorie de Nazianz,* Despre preoţie, *cap. LXXV, p. 217, ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1998, cf. KG 60 (120, 5-7).*

[44] *T. Mommsen,* Codex Theodosianus, *16.5.60, apud C. Stewart,* op.cit., *p. 47.*

[45] *Este vorba de criza determinată de răspândirea ideilor „antisociale" şi contestatare a autorităţii politice şi episcopale de către Alexandru Achimitul, călugăr sirian originar din Mesopotamia, şi de găzduitorul său în Constantinopol, călugărul Hypatios.* Cf *Jean Gribomont,* Le dossier des origines du Messalianisme, *în Epektasis,* Melangespatristiques offerts au Cardinal J. Danielou, *Paris, 1972, p. 617.*

[46] *Theodore Bar Koni, Livres des Scolies, XI, XX, apud J. Gouillard, Quatre proces de mystiques â Byzance, p. 12.*

participant activ la efortul de sintetizare a Tradiţiei bisericeşti, „un spirit ce se îngrijea de ortodoxia credinţei, apt prin aceasta pentru însărcinarea episcopală”[47], deschis cunoaşterii întregului context spiritual şi doctrinar al epocii, iar nu circumscris doar unei anume dispute.

Datele istorice referitoare la viaţa sa, foarte puţine la număr şi provenind din doar câteva surse situate la distanţă mare în timp şi spaţiu unele de altele: Biblioteca patriarhului Fotie al Constantinopolului ce-l menţionează printre opozanţii monofizitismului combătut la Sinodul al IV-lea Ecumenic, pe „episcopul de Foticeea numit Diadoh” [48], tot el menţionându-l ca fiind „mult superior şi lui Ioan Carpathiul” [49]; episcopul Andrei de Cezareea în Therapeutica sa [50]; scrisoarea episcopilor provinciei Vechiului Epir semnată, printre alţi episcopi, şi de „Didacus episcopus Fotice” şi adresată de aceştia împăratului Leon I după asasinarea patriarhului Proterios al Alexandriei, în anul 457 [51], şi Istoria persecuţiei vandalilor ce-l prezintă pe Sfântul Diadoh ca pe „un pontif demn de toată lauda”, mort deja pe la anul 486, dar care fusese învăţător al viitorului episcop al Cartaginei, Eugen [52]. Aceste date îl plasează pe Sfântul Diadoh într-un spaţiu geografic şi context cultural şi teologic deschis atât influenţelor apusene, cât şi celor bizantine şi orientale, la confluenţa disputelor spirituale ce animau întreg spaţiul spiritual mediteranean.

„Cel mai apusean dintre Părinţii Răsăritului şi care avea strânse relaţii cu Apusul” [53], Sfântul Diadoh a putut cunoaşte aşadar atât frământările teologice ale Răsăritului bizantin, cât şi pe cele ale Apusului roman. Epirul Vechi, parte a provinciei greceşti a Imperiului Bizantin, Illiricul eclesiastic, deşi trecut după anul 395 sub cârmuirea politică a părţii de răsărit a Imperiului, rămâne însă subordonat din punct de vedere eclesiastic patriarhatului Romei [54] .

---

[47] *H. Dörries,* Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung des messalianischen Makari- os-Schriften, *Leipzig, 1941, p. 425ss, şi în „Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer: Zum Umgang der Alten Kirche mit Haretikern”, in Wort und Stunde, I, pp. 334-351.*

[48] *Vincent Desprez, Diadoque de Photice: un lectuer ou disciple..., p. 2.*

[49] *Ibidem.*

[50] *Cod 231* PG, *103, c. 1089C, cf şi ed. R Henry* Biblioteque byzantine, *t. 3, Paris, 1962, p. 100s, 231; Fotie vede în Diadoh un „adversar al monofiziţilor şi a lui Marcu Ascetul, acesta el însuşi adversar al messalienilor, dar nu şi al acestora (monofiziţilor)”.*

[51] Philokalia *I, 1982, p. 275, cf. Biblioteca patriarhului Fotie, codice 201,* PG *103, 673 A.*

[52] *Cf. Diadoque, Œuvres... p. 84, 85, şi 163 pentru cateheză. Andrei de Cezareea utilizează capitolul 90 al* Centuriei *în* Therapeutica sa, *éd. F. Diekamp,* Analectapatristica *(Rome, 1938) (OCA 117) 168; utilizarea e semnalată de către DORRIES, Diadochos... 417.*

[53] *Mansi, J.D, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Paris-Leipzig, 1901-1927, reedit. de J.B. Martin şi L.Petit. t. VII, c. 619B, şi Schwartz, Acta Conciliorum oecumenicorum, II-5, p. 95, apud D. Stiernon, art. „Diadoque de Photicé”, în Dictionaire de histoire etgeographie ecclesiastique, vol. XIV, 1960, col. 375.*

[54] *Victor de Vita,* De belo vandalico, *(I 5, 22), CSEL, VII, 1881, p. 2, l. 1-3.*

Mediul cultural şi spiritual al Epirului vechi al secolului al V-lea e configurat de câteva elemente definitorii. Dintre acestea creştinismul de origine apostolică, adus de Sfântul apostol Pavel la Nicopole, confruntarea activă dintre cultura greacă şi kerigma apostolică neotestamentară, prezenţa unei colonii iudaice în Epir, vieţuind în zona comercială de pe coasta mării, conferă, alături de toate celelalte interconexiuni spirituale evocate, contextul cultural necesar dezvoltării organice a tradiţiei precizând, pe baza dogmei homoousianităţii, natura şi dinamica comuniunii harice şi a contemplaţiei lui Dumnezeu de către om. Era, de fapt, un mediu îmbibat de messalianism, de materialism mistic sirian, în forme teologice mai elevate decât cele originare siriene, similare oarecum celor îndreptate de Sfântul Marcu ascetul în lucrările sale [55]. Sfântul Diadoh se opune acestora, la fel cum Sfântul Vasile cel mare o făcuse cu câteva decenii înainte împotriva asceţilor extremişti ai lui Eustaţie al Sevastei.

Limbajul şi stilul literar al scrierilor sale duhovniceşti evocă un „mediu cultural... similar celui evagrian şi capadocian, care depinde, totuşi, prin tonul plin de speranţă, mai degrabă de spiritualitatea alexandrină şi de sensibilitatea antropologică a lui Clement al Alexandriei [56]. Prezenţa elementelor de antropologie şi mistică stoică confirmă larga sa inspiraţie din tradiţia patristică formată pe această filieră.

Sfântul Diadoh opune spiritualitatea sa, prin care îşi păstoreşte comunitatea de monahi, celei a altor mănăstiri ce, probabil, existau în împrejurimi, marcate pe de o parte de intelectualismul evagrian şi pelagian şi acelora marcate de materialismul eustaţian şi messalian. El scrie, probabil, în calitate de călugăr înainte de a fi ajuns episcop [57], dar fiind deja pregătit pentru a face faţă slujirii de episcop[58]. Respiră, de asemenea, în stilul său „influenţa posibilă a spiritualităţii siriene a lui Afraat persanul, Efrem Sirul şi Ioachim de Sarug, sau cea a unor monahi ce-şi impropriaseră spiritualitatea monastică de largă deschidere

---

[55] *E. des Places, Diadoche de Photice, Cent Chapitres sur la perfection spirituelle, Paris, 1943, Introduction, p. 64.*

[56] *Duchesne,* Autonomies ecclésiastiques, Églises separées..., *Paris, 1896, p. 229-279, apud H.I. Marrou, „Diadoque de Photicé et Victor de Vita", în* Revue des Etudes anciennes, *XLV, 1943, p. 229-230.*

[57] *K. Baus,* Il primo monachesimo cristiano: sviluppo ed espansione in Oriente, *in Storia della chiesa, ed. H Jedin, II, Milano 1977, p. 404; „la jumătatea secolului al V-lea sirienii sunt prezenţi în întregul Imperiu Bizantin ca principali comercianţi, răspânditori ai materialismului mistic messalian; faima vieţii ascetice a Sfântului Simeon Stilitul, la anul 459, e răspândită de aceştia din Antiohia până în Paris; întemeierea de comunităţi religioase de către aceştia trebuie considerat un fapt foarte facil, dat fiind înclinaţia lor nativă spre misticism".* cf. *de as. L. Duchesne,* Histoire ancienne de l'Eglisse, *vol. III, Paris 1911, p. 311.*

[58] *Vincenzo Messana, Teologia della speranza nella paideia di Clemente Allesandrino, Sales 40 (1978), pp. 591-600.*

socială a regulilor Sfântului Vasile cel mare, punând în practică orientarea lor intelectuală, mistică alexandrină printr-o înţelegere practică, voluntaristă a poruncilor Scripturii [59]".

Iar acest mediu şi context spiritual propice perceperii operei Sfântului Diadoh la confluenţa marilor dispute spirituale au existat, cu siguranţă, şi în Cartagina în timpul robirii sale de către vandali. Informaţiile furnizate de episcopul african Victor de Vita, în scrisoarea dedicată episcopului Eugen al Cartaginei (481-505) în prologul lucrării sale Istoria persecuţiei vandale, îl înfăţişează pe Sfântul Diadoh ca un foarte erudit episcop, cu „nenumărate scrieri, ca stelele strălucitoare, ilustrând dogma catolică", ce s-a aflat în Cartagina cel puţin începând de pe la anul 474, luat probabil rob de vandalii lui Genseric în unul din raidurile lor din anii 467-474, putând educa, deci, în aceste împrejurări pe viitorul episcop Eugen al Cartaginei [60] .

Educaţia solidă ce i-a putut-o da acestuia e confirmată de erudiţia episcopului Eugen al Cartaginei care, datorită harismei şi înţelepciunii sale, a stârnit invidia episcopului arian susţinut de vandali, Cyrila, ce-i interzice a mai sta în scaunul episcopal şi a mai predica. Acest fapt implică o şedere destul de lungă a Sfântului Diadoh în Africa. Atmosfera spirituală a Africii Proconsulare stăpânită de vandali era, aşadar, dominată de arianism şi de maniheism [61], deci oarecum înrudită celei din Epirul Vechi, erudiţia duhovnicească a Sfântului Diadoh trebuind cu siguranţă, să depună şi aici un efort apologetic care să descrie, prin opoziţie faţă de acestea, modul comuniunii harice şi al contemplării lui Dumnezeu de către omul duhovnicesc.

Atât contextul geografic şi spiritual, cât şi drama robiei în Africa, transformată în prilej de propovăduire a adevăratei învăţături, au favorizat, aşadar, realizarea de către Sfântul Diadoh a unei sinteze mult mai ample a spiritualităţii veacului al V-lea, aşa cum confirmă stilul său literar erudit trădând „un om de înaltă cultură şi un scriitor înnăscut"[62]. Doar vitregia istoriei ce a făcut ca din „nenumăratele sale scrieri" să nu se păstreze decât câteva, ne împiedică să avem o viziune mai

---

[59] *Cf. Des Places, Messalianisme, p. 593; Dorries, Diadochos..., p. 416, făcând paralelă cu ne-menţionarea spiritualităţii euharistice în Centuria diadohiană, ca şi în Viaţa lui Antonie scrisă de Sfântul Atanasie şi în Despre feciorie şi Despre învăţământul creştin ale Sfântului Grigorie de Nyssa.*

[60] *Cf. Vincent Desprez, Diadoque de Photice, et le Pseudo-Macaire, un état des questions; Scrinium II (2006). Universum Hagiographicum, p. 120.*

[61] *Evocator pentru aceasta e relatarea despre un călugăr arian de la curtea regelui Huneric care-şi tatuase pe coapsă inscripţia: „Manichaeus discipulus Christi Iesu". L Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise, Tome III, Paris, 1911, p. 635.*

[62] [62] *E. de Places,* op. cit., SC *nr. 5,* Introduction, *p. 12.*

sigură şi mai completă a efortului său literar şi apologetic de definire a învăţăturii doctrinare şi duhovniceşti.

Cu siguranţă însă el trebuie înţeles în contextul efortului general al epocii de redefinire a modului comuniunii harice pe baza dogmei niceene a homoousiei, cu dezvoltările ce i s-au adus la Sinodul al IV-lea Ecumenic şi la care a luat parte în mod activ. Şi la fel trebuie înţeleasă şi spiritualitatea sa, ca una ce precizează, prin observaţii de fină analiză duhovnicească, modul experierii, al comuniunii şi vederii lui Dumnezeu tocmai pe baza dogmei niceene şi calcedoniene.

Concluzii

De aceea putem conchide că Dör şi Dörries au făcut studii de caz în filologie pe baza textelor Omiliilor pseudo-macariene şi a Centuriei gnostice a Sfântului Diadoh, refuzând să încadreze aceste opere în efortul epocii de precizare a spiritualităţii, a raportului natură-har-libertate-contemplaţie. Abordarea lor e specifică raţionalismului apusean al şcolilor moderne de teologie, care privesc în istoria spiritualităţii ca într-un domeniu în care pronia şi lucrarea Duhului Sfânt de călăuzire la tot adevărul sunt absente aproape cu desăvârşire. Chiar dacă ar fi existat o relaţie de împrumut sau rezumare atât de strânsă între Sfântul Diadoh şi Pseudo-Macarie, perspectiva din care critica modernă abordează opera Sfântului Diadoh reduce valoarea acesteia pentru istoria spiritualităţii, refuzând să înţeleagă, în contextul refuzului general din partea catolică al teologiei palamite, tocmai plasarea operei Sfântului Diadoh în punctul central al efortului de sintetizare vie, prin trăire personală a tradiţiei vieţii de comuniune şi contemplare a lui Dumnezeu, punct din care se va extinde linia sau firul călăuzitor al acestei tradiţii atât în Răsărit, cât şi în Apus.

Continuitatea problematicii haritologice, legată de validitatea şi de necesitatea simţirii harului şi sfinţeniei personale a săvârşitorului, susţinută începând de la donatism, messalianism, până la bogomilii din Evul Mediu, arată substratul conflictual generator al unor sinteze succesive în spiritualitatea creştină, făcute de Sfinţi Părinţi ce se vor ridica la statura de teologi ai Duhului Sfânt, denunţând astfel orice concepţie scolastică a rezumărilor şi compilaţiilor operelor anterioare, aşa cum susţine Dorries sau Dor.

Esenţială şi ilustrativă pentru înţelegerea în ansamblu a acestui efort al epocii şi pentru înţelegerea modului de decantare a spiritualităţii creştine prin aceste dispute teologice larg răspândite şi strâns legate în acelaşi timp, e remarca Elisabetei Clark cu privire la controversa origenistă, referitoare la unul din aspectele ei înrudite şi definitorii pentru subiectul nostru - antropomorfismul - căruia şi Sfântul Diadoh i-a răspuns. „Pare evident că controversa teologică, dar

nu numai o controversă centrată pur şi simplu pe scrierile lui Origen, a jucat un rol mult mai semnificativ decât este sugerat de relatările istoricilor bisericeşti, pentru că disputa despre reprezentarea lui Dumnezeu avea ramificaţii ce se extindeau nu doar la domeniul cultului şi al practicii ascetice, ci şi în cel al antropologiei şi al teologiei în sine. A fost o dispută cu trecutul, un trecut localizat din punct de vedere istoric în conversia egiptenilor băştinaşi de la păgânism (idolatrie) la creştinism, iar din punct de vedere teologic în controversa ariană, în mod special cu privire la precizarea limbajului despre Dumnezeu pe care-l precizau dezbaterile dintre arieni şi Părinţii Capadocieni. Controversa e focalizată nu doar pe aceste evenimente ale trecutului recent sau pe teologia scrisă a lui Origen, ci pe concepţiile origeniste în dezbatere în deşertul egiptean la trecerea în secolul al V-lea, şi aceasta e teologia lui Evagrie Ponticul" [63].

Iar aceasta influenţase, aşa cum am văzut, atât Corpusul pseudo-macarian, cât şi pe Sfântul Diadoh.

La baza precizării spiritualităţii a stat, aşadar, redefinirea dogmei hristologice în întreaga lume creştină mediteraneană a secolului al V-lea, toate disputele spirituale raportându-se la aceasta şi interpretând fiecare deosebit, pe baza ei, modul comuniunii harice. Iar messalianismul, căruia îi răspunde direct, pelagianismul, ce era încă prezent în Dalmaţia situată la nord de provincia Epir, precum şi nestorianismul şi monofizitismul, ce se combat în Sinoadele ecumenice şi a căror dezbatere a fost activă în a doua jumătate a secolului al V-lea, sunt stadii ale acestui efort de redefinire, constituind cadrul spiritual al operei Sfântului Diadoh.

Spiritualitatea Sfântului Diadoh poartă amprenta misticii macariene şi evagriene [64], dar şi a tradiţiei apostolice şi patristice a epocii sale, combătând nu doar messalianismul, ci adresându-se contextului spiritual mult mai complex pe care am încercat să-l definim. Centuria sa gnostică sintetizează pozitiv elementele existente în epocă, dezbătând în doar 12 capete (76-82) problematica spirituală şi dogmatică messaliană, referindu-se în acestea în mod direct la unii credincioşi ce profesau un dualism ipostatic în privinţa prezenţei harului în suflet.

Celelalte scrieri ale sale, Vederea şi Cuvântarea la înălţarea la cer a Mântuitorului, atribuite lui cu siguranţă de tradiţia manuscrisă, vizează de departe întreaga spiritualitate a veacului al V-lea. De aceea, în expunerea doctrinei sale spirituale, vom reliefa punctele de învecinare şi contact cu doctrina altor scriitori duhovniceşti contemporani lui, precum Marcu ascetul, Isaia pustnicul, Ioan

---

[63] Elisabeth Clark, *The Origenist Controversy*, ed. cit., p. 50.

[64] *Kallistos Ware: „Marcu Ascetul a adoptat, deliberat, în comun cu Diadoh, o poziţie mediană între mistica materialistă a messalienilor şi «intelectualismul» evagrian",* op. cit., *p. XLI.*

Cassian şi Nil ascetul, ca posibile surse de inspiraţie formate în cadrul aceleiaşi tradiţii macariene şi evagriene.

O preeminenţă a messalianismului în mediul spiritual în care Sfântul Diadoh şi-a scris capetele sale e neîndoielnică. Însă nu trebuie uitat că „marea erezie spirituală a Răsăritului creştin", aşa cum îl numea I. Hausherr [65], îşi trage originile din maniheism şi stoicism în ce priveşte materialismul psihic şi mistic profesat, dar se înrudeşte şi are puncte de contact, aşa cum am văzut, şi cu marile dispute pelagiană [66] şi origenist [67], ce-şi trăiesc apogeul în prima jumătate a secolului al V-lea.

Răspunzând messalianismului profesat de Omiliile pseudo-macariene [68], Sfântul Diadoh, credem că a formulat, prin ortodoxia operei sale, un răspuns în acelaşi timp şi pelagianismului, prezent şi el în provincia Epirului vechi unde activa Sfântul Diadoh, pentru că şi unul şi altul aparţin naturalismului şi pozitivismului,11[69] întemeind viaţa spirituală nu în comuniunea harică şi sacramentală cu Dumnezeu, ci mai ales în propriul efort ascetic; şi răspunde în acelaşi timp şi origenismului pentru că atât origenismul cât şi messalianismul au comună, raportându-se fiecare deosebit faţă de ea, problema materialismului mistic, a antropomorfismului teo-morfic în speţă.

---

[65] *I. Hausherr, L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme, OCP 1 (1935), p. 64.*

[66] *Ibidem p. 64-96, cf şi referirile Fericitului Ieronim din Dialogus adversus Pelagianos, PL 22. 498.*

[67] *Elizabeth A. Clark,* The Origenist Controversy, *Princeton University Press, New Jersey, în-deosebi în privinţa antropomorfismului atribuit fiinţei divine de marea majoritate a călugărilor simpli egipteni în secolele al IV-lea - al V-lea, a cărui posibilă înrudire cu cel messalian s-ar putea datora călătoriei făcute de Adelfios, conducătorul lor, în Egipt sau înrudirii messalienilor cu ereticii audieni originari tot din Siria; p. 51, nota 52.*

[68] *Teza, recunoscută şi larg acceptată de altfel, a fost lansată pentru prima dată de Ir. Hausherr, în 1935,* L'Erreur fondamentale et la logique du Messalianisme, *OCP I (1935), p. 68, 73, şi dezvoltată de prof. Fr. Dörr în cartea sa* Diadochus von Photike und die Messalianer, ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystic im fünften Jahrhundert, *Freiburg im Breisgau, 1937, extinzând-o şi la scrierile ascetice ale lui Marcu Ascetul. Se cuvine să menţionăm tot aici acuza exagerată adusă de Părintele D. Stăniloae lui I. Hausherr că acesta ar fi acuzat pe Sfântul Diadoh de influenţe semimessaliene prezente în* Capetele *sale* gnostice *(nota 53, p. 26, D. Stăniloae, „În jurul «Omiliilor duhovniceşti» ale Sfântului Macarie Egipteanul",* MO, *X, 1958, nr. 1-2, pp. 15-38). Dimpotrivă I. Hausherr afirmă clar că datorită folosirii limbajului apropiat de cel messalian, „Sfântul Diadoh a putut fi rău înţeles mai târziu" p. 127, dar că el, ca şi alţi Sfinţi Părinţi ce au folosit doctrina sentimentului sau a supranaturalului conştient a fost „în întregime ortodox"* (tout a fait orthodoxes), *p. 128. (Irene Hausherr,* Les grands courants de la spiritualité orientale, *OCP, 1 (1935), pp. 114-138).*

[69] *Irene Hausherr, L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme, OCP 1 (1935), p. 74.*

Acest larg spectru doctrinar căruia, într-o oarecare măsură, îi răspunde opera Sfântului Diadoh a fost cauza aprecierilor elogioase pe care le-au formulat primii cunoscători moderni ai operei sale.

Benedictinul Dom Ceillier afirmă la anul 1740 că „sunt puţine tratate în Antichitate de nivelul cărţii Sfântului Diadoh”[70], iar Părintele Stăniloae, urmându-i pe M. Viller şi K. Rahner, consideră Centuria gnostică drept „un tratat complet asupra vieţii duhovniceşti, scris de un om care a practicat- o”, edificator „despre duhul în care se trăia în lumea monahilor... în vremea sinoadelor ecumenice şi a marilor dispute hristologice, când nici învăţătura despre trăirea creştină nu era lipsită de dispute. [71]”

De asemenea E. Des Places afirmă conclusiv că „dependenţa de Evagrie a Sfântului Diadoh, ce rezultă cu elocvenţă din operele lui Reitzenstein şi ale lui Bousset, din cele ale lui M. Viller, Hausherr, K. Rahner, nu ni se pare să-i fi vătămat episcopului de Foticeea”, deoarece „un simţ înnăscut al Ortodoxiei l-a pus la adăpost de origenism, ca şi de mesalianism şi de monofizitism [72]” .

Prof. Ioan Gh. Savin caracteriza Cuvântul ascetic al Sfântului Diadoh ca fiind „poate singura scriere anterioară celei a Sfântului Ioan Scărarul, care se prezintă ca un tot unitar, ca o scriere sistematic concepută şi care cuprinde, în scurt, aproape toate elementele vieţii ascetice, despre care s-au scris, mai târziu, atâtea voluminoase tratate” [73].

De aceea, aşa cum concluziona şi E. Des Places, pentru ortodoxia sa, Sfântul Diadoh a fost la loc de mare preţuire în spiritualitatea practică a mănăstirilor greceşti din Răsărit, îndeosebi prin doctrina despre deosebirea duhurilor (KG 26-40, 75-89), ce a fost adesea copiată separat, dar şi prin teoria despre rugă-ciunea dintr-un singur gând, monologistos, ca prim sintetizator al tradiţiei creştine a invocării numelui lui Iisus (KG 31, 59, 61, 85, 97), fiind „împreună cu Evagrie Ponticul, maestrul spiritualităţii orientale” [74].

Opera sa, deşi nepăstrată în întregime, reprezintă o primă sinteză creatoare a Tradiţiei de până la el şi un prim răspuns echilibrat şi în întregime ortodox dat disputelor epocii, cuprinzând, in nuce, scheletul şi trăsăturile principale ale

---

[70] Apud *Fr Dörr,* Ein währe ., *Freiburg im Breisgau, 1937, p. 1.*
[71] *M Viller s.j. und K. Rahner s.j.,* Aszese und Mystik in der Vaterzeit. Ein Abriss, *Herder, Freiburg im Breisgau, 1939, p. 219;* FR *I, Sibiu, 1946, p. 329.*
[72] *E. de Places,* op. cit., SC *nr. 5,* Introduction, *p. 66.*
[73] *Cf. Ioan Gh. Savin,* Mistica şi ascetica ortodoxă, *Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1996, p. 95.*

[74] *E. de Places,* op. cit., SC *nr. 5,* Introduction, *p. 66.*

spiritualităţii răsăritene, care au hrănit şi călăuzit spre noi dezvoltări şi aprofundări pe marii mistici ai Antichităţii târzii creştine, Sfinţii Maxim mărturisitorul, Simeon noul teolog şi Grigorie Palama, fapt ce i-a atras Sfântului Diadoh supranumele de „părinte al isihasmului” [75], dar şi al misticii ascetice, înainte chiar de Dionisie Areopagitul [76].

[75] Pan. K. Cristou, *O Diadoches Photikes kai he didaskalia autou* (1952), reluată şi în *Theologi- ka meletemata III: Neptika kai hesychastika*, Thessalonike, 1977, p.82-83, *cf.* de asemenea Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 106.

[76] *J Stiglmayr, Ascese und Mystik des sogenannten Dionysius Areopagita, Scholastik, 2 (1928), pp. 161-207.*